

# LAIINNEN UND LAIEN

Empirische Religionsforschung als Beitrag zur Wahrnehmung religiöser Kompetenz

*Christoph Müller*

## I VOM STOLPERN

Empirisch-theologische Forschung beginnt nicht selten mit einem Stolpern über vermeintlich bekannte oder selbstverständliche Phänomene oder über merkwürdige bzw. irritierende Beobachtungen und Entdeckungen: Was bekannt oder selbstverständlich erschien, erweist sich bei aufmerksamerem Hinsehen als ein in vielem noch unbekanntes und fremdes Terrain; oft wiederholte Überzeugungen, eingeschliffene Denkstile und vermeintliches Wissen werden umgeworfen.

So erging es uns auch in unserem Berner Projekt »Rituale und Ritualisierungen in Familien. Religiöse Dimensionen und intergenerationelle Bezüge«<sup>1</sup>. Im Zentrum des Projektes standen drei Typen von Ritualen: Taufe, Weihnachten und Abendrituale. Diese Rituale werden unterschiedlich begangen (einmal im Leben, einmal im Jahr, jeden Tag), führen die Generationen der Familie je anders zusammen und weisen unterschiedliche Formen, Inhalte und Bezüge zu Institutionen wie der Kirche auf.<sup>2</sup>

Bei der Erarbeitung der Projekteingabe hatte sich zu unserer Überraschung gezeigt, dass zu diesen Ritualen nur wenige empirische Untersuchungen vorliegen – obgleich Weihnachtsfeiern und Abendrituale in sehr vielen Familien durchgeführt werden. Was sich zahlreich findet, sind Bücher und Broschüren

---

<sup>1</sup> Das Institut für Praktische Theologie der Theologischen Fakultät der Universität Bern führte das Projekt im Rahmen des Nationalen Forschungsprogramms 52 »Kindheit, Jugend und Generationenbeziehungen im gesellschaftlichen Wandel« 2003–2007 durch. Dabei kamen qualitative und quantitative Methoden empirischer Sozialforschung zum Einsatz.

<sup>2</sup> Aus dem Forschungsprojekt wurden unterdessen folgende Monografien publiziert: *M. Baumann/R. Hauri (Hg.)*, Weihnachten – Familienritual zwischen Tradition und Kreativität, Stuttgart 2008; *K. Schori*, Kinder in Familienritualen. Zur kindlichen Erfahrung von Religion in rituellen Prozessen, Stuttgart 2009; *C. Müller*, Taufe als Lebensperspektive. Empirisch-theologische Erkundungen eines Schlüsselrituals, Stuttgart 2010; *C. Morgenthaler*, Abendrituale. Tradition und Innovation in jungen Familien, Stuttgart 2011.

zu Weihnachten aus der Sicht von kirchlichen Amtsträgern und Fachtheologen – aber wo blieb die Sicht der feiernden Familien? Bei den Abendritualen zeigte sich bald, dass sie als »Alltagsliturgie«<sup>3</sup> verstanden werden können. Weshalb kommen diese weit verbreiteten (Laien-)Liturgien in der Liturgiewissenschaft bestenfalls ganz am Rand vor?

Was die Taufe betrifft, so war ich bereits während des Studiums darüber gestolpert, dass es im Vergleich zur unübersehbaren Literatur zur Taufe, die aus der Perspektive von Theologen- und Amtstheologie<sup>4</sup> verfasst wurde, nur sehr wenige Untersuchungen zur Taufe gibt, in denen die Perspektive der betroffenen Laiinnen und Laien fokussiert wird.

Als Pfarrer hatte ich dann die Entdeckung gemacht, dass Taufgespräche sehr anders, nämlich viel stärker auf gleicher Augenhöhe und mit einer nicht selten verblüffenden Beteiligung der Taufeltern (manchmal auch der Patenleute) verlaufen, wenn diese sich auf das Gespräch vorbereiten können (z. B. aufgrund einer Liste von möglichen Taufsprüchen und einiger Vorschläge von Taufgebeten und Taufversprechen). Fast alle Eltern beschäftigten sich mit diesen Unterlagen, lasen sie sorgfältig, diskutierten sie miteinander, wählten diejenigen Texte aus, die sie am stärksten ansprachen oder formulierten hie und da selber neue Gebete oder Versprechen.

Die Möglichkeit, sich auf das Taufgespräch einstellen und sich auf ihre Weise vorbereiten zu können, eröffnete ihnen die Chance, eigenständig, von ihren Erfahrungen, Überlegungen und ihren Laien-Kompetenzen aus mit dem Pfarrer zu sprechen. Damit konnten von beiden Seiten aus Brücken gebaut werden. Die garstige Kluft zwischen dem »Volk« und dem, was ich als Amtsträger vermitteln wollte, erwies sich zunehmend als Folge negativer »selbsterfüllender Prophezeiungen«<sup>5</sup> und als eine Chimäre einer theologischen und kirchlichen Tradition,

<sup>3</sup> Zusammenfassend: *C. Morgenthaler*, a. a. O., 269f.; pointiert bereits in: *ders.*, Abendrituale. Umriss einer ethnografischen Liturgik, in: *Pastoraltheologie* 97 (2008), 168–185.

<sup>4</sup> Es ist nicht einfach, einen Begriff zu bilden, der den Unterschied zur »Laientheologie« markiert. »Akademische Theologie« oder »Schultheologie« scheint mir nicht treffender zu sein als »Theologentheologie«. – Der in meinen Überlegungen vorausgesetzte Sprachgebrauch von »Laie«/»Laiin« orientiert sich am allgemeinen Sprachgebrauch (z. B. im Bereich des Rechts oder der Medizin); Kriterium ist eine entsprechende akademische Fachausbildung, also nicht eine religiöse »Weihe« mit ihren tiefgreifenden kirchenrechtlichen und ekklesiologischen Konsequenzen. – »Amtstheologie« bezieht sich auf die Theologie von kirchlichen Amtsträgern, begründet in ihrer Ordination oder einer spezifischen Weihe.

<sup>5</sup> Nach *P. Watzlawick*, *Selbsterfüllende Prophezeiungen*, in: *Ders. (Hg.)*, *Die erfundene Wirklichkeit. Wie wissen wir, was wir zu wissen glauben?*, München 1981, 91–110. Wenn Pfarrpersonen von abwertenden Be- und Verurteilungen ausgehen (z. B. dass den meisten Leuten die Taufe »eigentlich« gleichgültig sei), spüren das die Leute, stellen sich darauf ein, verhalten sich entsprechend – und die Pfarrpersonen sehen sich in ihrem Urteil bestätigt.

die weiterhin von einem Deutungsmonopol ausging und gegenüber dem »Volk« blind und ignorant geworden war.

## 2 DIE ENTDECKUNG DER »RELIGIÖSEN KOMPETENZ« DER LAIINNEN UND LAIEN

Die überraschenden Entdeckungen führten dazu, dass ich mich in Tagungen mit Pfarrerinnen und Pfarrern und in der Ausbildung von Vikarinnen und Vikaren in besonderer Weise für die Beobachtungen und Erfahrungen interessierte, die sie mit den sogenannten Laien machen: Was kommt in Sicht, wenn ich eine Situation aus der Perspektive der Anderen wahrzunehmen versuche? Was zeigt sich, wenn diese ihre eigenen Überlegungen, Gefühle, Einsichten und Fragen zum Ausdruck bringen und mit ihren eigenen, auch religiösen bzw. theologischen Kompetenzen wahrgenommen werden? Was verändert sich etwa in der Vorbereitung und Durchführung von Kasualien, wenn diese Kompetenzen ernst genommen werden?

Diese Fragen erschienen zuerst oft ungewohnt, es wurden theologische Bedenken angemeldet, hie und da wurde die Befürchtung geäußert, durch ein solches empirisches Interesse in die Beliebigkeit abzugleiten; mehrheitlich aber wurden dort, wo der Perspektivenwechsel praktiziert wurde, wichtige und theologisch bedeutsame Entdeckungen gemacht.

Der Basler Praktische Theologe Walter Neidhart, selbst ein Streiter wider die Entmündigung der Nicht-Theologen<sup>6</sup> und ein Pionier der »empirischen Wendung« (wie der Religionspädagoge Klaus Wegenast es auf den Punkt gebracht hat)<sup>7</sup>, hat mich ermuntert, einige meiner pastoralen Erfahrungen und Reflexionen in einem kurzen Aufsatz zu beschreiben.<sup>8</sup> Ich habe dabei die Einsicht fokussiert, dass sich Eltern im Taufgespräch auffällig anders verhalten, wenn sie merken, dass sie als Dialogpartner/in und Sachverständige wahr- und ernst genommen werden, mit ihrer (ggf. auch kritischen) Sicht der Dinge, mit ihren Vorstellungen von »Taufe«, »Glaube« und ihren Erfahrungen (mit dem Kind, mit der Eltern- und Paarbeziehung, mit der Kirche usw.). Sie waren damit nicht mehr in

<sup>6</sup> Ein Beispiel ist das von ihm mit herausgegebene Themenheft 2 der *Theologia Practica* 26 (1991): »Ist die Emanzipation der Laien in den protestantischen Kirchen gescheitert?«

<sup>7</sup> *K. Wegenast*, Die empirische Wendung der Religionspädagogik, in: *Der Evangelische Erzieher* 20 (1968), 111-124.

<sup>8</sup> Vgl. *C. Müller*, Beteiligung von Eltern und Taufpaten bei der Vorbereitung und Durchführung der Taufe, in: *Theologia Practica* 23 (1988), 115-123; vgl. auch: *L. Friedrichs*, »Ein bissele Engel – das sind wir schon!« Plädoyer für das Taufgespräch, in: *Pastoraltheologie* 89 (2000), 418-434.

der Rolle der zu Behlehenden. Vielmehr konnten sie ihre religiöse Kompetenz einbringen und das Ritual mitgestalten.

### 3 »RELIGIÖSE KOMPETENZ«

Für das Konzept der »religiösen Kompetenz« hat mir ein Aufsatz von Joachim Matthes den entscheidenden Anstoß gegeben.<sup>9</sup> Ich gewann den Eindruck, dass er und seine asiatischen Gesprächspartnerinnen und -partner mit ihren kritischen Rückfragen an scheinbare Selbstverständlichkeiten in westlichen Theologien und Kirchlichkeiten genau das formulierten, was mich seit Jahren beschäftigte.

Die asiatischen Gesprächspartner gehen von einem Verständnis von Religion aus, in dem Religion im Alltag belassen wird und sich im persönlichen, sozialen und kulturellen Leben entfaltet. »Religion – ist das nicht ›Leben selbst‹« (144)? Haben christliche Kirchen die christliche Religion nicht »aus dem Alltag vertrieben« (149)? Werden nicht in christlichen Institutionen ein kirchliches Selbstverständnis, bestimmte Ausdrucksformen des »Christlichen« und damit *eine* Form »kirchlicher Alltäglichkeit« als *Maßstab des ›Christlichen‹* vorausgesetzt? Die Welt derjenigen, die diese kirchliche Alltäglichkeit nicht teilen (wollen), wird dann als eine Welt beurteilt, in der sich das Christliche »verdünnt« hat oder gar verloren gegangen ist.

Aus der Perspektive einer solchen Kirchlichkeit und der entsprechenden Theologien kann nicht mehr wahrgenommen werden, dass die Kirchenmitglieder, die sich jenem Maßstab des »Christlichen« nicht fügen, durchaus »*ihr* Leben, *ihren* Alltag religiös deuten wollen«, dass sie aber wenig von einer Kirche erwarten können, »deren Denken und Tun darauf angelegt ist, ihnen das nahebringen, was den Alltag des *kirchlichen* Lebens ausmacht« (150). Vor allem kann in dieser Theologie und Kirchlichkeit nicht wahrgenommen werden, dass diese Kirchenmitglieder das zur Geltung bringen möchten, was *ihre* »*religiöse Kompetenz*« ausmacht. »Weshalb sollten sie sich, auf lange Sicht, einer Kirche verbunden fühlen, die ihnen dies antut« (149)?

Matthes ist aufgrund seiner empirischen Forschung überzeugt, dass der Anspruch auf diese eigenständige religiöse Kompetenz weiterlebt, »trotz aller Beschädigung, die ihm durch die eigene Kirche zugefügt worden ist«, trotz der Erfahrung, dass die Ausdrucksmöglichkeiten dieser Kompetenz »mittlerweile arg beschnitten« (154) sind und eine nicht traditionskonforme religiöse Selbstausslegung im Alltag abgewertet oder ignoriert wird.

<sup>9</sup> Vgl. J. Matthes, Die Mitgliedschaftsstudien der EKD im Spiegel asiatischer Gesprächspartner, in: Pastoraltheologie 85 (1996), 142–156.

Dass die »religiöse Kompetenz« nicht erdrückt werden konnte, schließt Armin Nassehi aus den Daten des »Religionsmonitors 2008« (zu Deutschland), im Speziellen aus den Interviews.<sup>10</sup> Diese präsentieren nämlich insofern ein »erstaunliches Ergebnis«, als sie »eine erhebliche religiöse Kompetenz« dokumentieren: »Menschen scheinen in der Lage zu sein, religiöse Formen nicht nur reflexiv zu identifizieren, sondern auch praktisch auf ihr Leben zu beziehen« (113). Die Behauptung, dass den Menschen in den untersuchten Gruppen so etwas wie religiöse Erlebnis- und Praxisformen verlorengegangen seien, lässt sich nach Nassehi nicht halten. Allerdings hat sich die Form religiöser Kompetenz verändert. Es gehe nun um eine neue, »postbürgerliche Form« (132) von Religion, nicht bloß um eine individualisierte Version einer stabilen religiösen Praxis. Die »Plausibilität der sagbaren Sätze« verdanke sich der »eigenen Lebenspraxis« (118). Dies bedeute zwar eine Unabhängigkeit von einer vorgeformten Kirchlichkeit, ginge aber nicht mit einer Gleichgültigkeit gegenüber bestimmten kirchlichen Angeboten einher, was sich in der Offenheit der Menschen in Bezug auf die Kasualien zeige (vgl. 130).

#### 4 EMPIRISCHE RELIGIONSFORSCHUNG ALS TÜRÖFFNERIN ZUR WAHRNEHMUNG RELIGIÖSER KOMPETENZ

Dass Laiinnen und Laien und ihre religiöse und theologische Kompetenz in Sicht gebracht, in mancher Hinsicht auch überhaupt erst entdeckt werden, erscheint als eine der spezifischen Leistungen empirischer Religionsforschung. Das zeigen auch alle Arbeiten unseres Berner empirischen Projektes.<sup>11</sup> Das bestätigen ebenso weitere Berner Untersuchungen im Blick auf die Patenschaft<sup>12</sup> und die kirchliche Trauung.<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Vgl. A. Nassehi, Erstaunliche religiöse Kompetenz. Qualitative Ergebnisse des Religionsmonitors, in: Bertelsmann Stiftung (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, 113-132.

<sup>11</sup> Vgl. die entsprechenden Publikationen (s. Anm. 2). Die fast gleichzeitig mit meiner Taufmonografie erschienene Habilitationsschrift von R. Sommer kommt in Untersuchungen aus dem Bereich der Evang. Kirche von Kurhessen-Waldeck zu sehr ähnlichen Ergebnissen: Vgl. R. Sommer, Kindertaufe – Elternverständnis und theologische Deutung, Stuttgart 2009.

<sup>12</sup> Vgl. C. Graf, »Gotte und Göttic. Eine empirisch-theologische Untersuchung zur Taufpatenschaft, Bern 2007 [www.zh.unibe.ch/download/eldiss/07graf\_c.pdf (11. 01. 2012)].

<sup>13</sup> Vgl. S. Fopp, Trauung – Spannungsfelder und Segensräume. Empirisch-theologischer Entwurf eines Rituals im Übergang, Stuttgart 2007.

#### 4.1 »KOMPETENTE EXPERTINNEN UND EXPERTEN« (FAMILIÄRE WEIHNACHTSFESTE)

Maurice Baumann bezeichnet das familiäre Weihnachtsfest als »existenzielles ›Deutungslabor‹«<sup>14</sup>. Eltern und Großeltern können im Rahmen des Rituals ihre Rolle neu inszenieren und gestalten. Den Kindern kommt dabei eine zentrale Rolle zu. Dabei wird eine »originale Kreation« (62) möglich. Die Familienmitglieder erzählen von ihren Emotionen, von einer »spürbaren Kraft« und vom Erlebnis einer schöpferischen Gemeinschaft. »Das Zusammensein, die Solidarität und die menschliche Wärme sind Zeichen der oft unausgesprochenen Religiosität, die das Familienfest durchdringt und trägt« und »ins Licht einer symbolischen Deutung« stellt (53). Dabei nehmen die Beteiligten die Möglichkeit wahr, positive und negative Ereignisse bei der Gestaltung des Festes zu berücksichtigen, »die individuellen und sozialen Beziehungen zu deuten, Brüche, Krisen und Kontinuität zu markieren« und in die individuelle und familiäre Identität einzubringen (43).<sup>15</sup>

Es zeigt sich eine Religiosität, die nicht von einer kirchlich vorgegebenen Alltäglichkeit oder »von traditionellen Themen christlicher Theologie« her bestimmt ist (54). Diese Distanz zur *institutionalisierten Religion* (die aber mit dem Besuch des Weihnachtsgottesdienstes durchaus in die eigene Spiritualität integriert werden kann) und die Gestaltung einer *eigenständigen Weise von Religion* führt dazu, dass die Leute ihre Feier als »nicht religiös« bezeichnen können – oder wie es ein Vater auf den Punkt bringt: »[...] sicher nicht so religiös, wie man sich das vorstellt« (52. 56). Die eigene religiöse Praxis wird »eher als selbständiges Handeln verstanden, wofür alle persönlich verantwortlich sind« (52). Es ist *anders* religiös: Ein Elternteil sagt: »Es sind natürlich auch die Kerzen, alles trägt das natürlich. Und wenn dann Nonno singt oder so, den man das ganze Jahr nicht singen sieht oder so, denke ich, realisieren die Kinder schon, dass es eine Spiritualität ist« (55).

M. Baumann plädiert deshalb im Kontext der von ihm skizzierten »Praktischen Theologie der Fragmente« dafür, diese Religiosität nicht kirchlich zu vereinnahmen, sondern als ein (gegenüber traditioneller Kirchlichkeit) »autonomes Phänomen« (199) zu respektieren. Die Beteiligten sind »kompetente Expertinnen und Experten« gegenwärtiger Religiosität<sup>16</sup>, deren Legitimität ohne Einschränkung anerkannt werden sollte (211).

<sup>14</sup> So M. Baumann im Beitrag »Ritualisierung und Religiosität der erzählten Familiengeschichte« in: M. Baumann/R. Hauri (Hg.), a. a. O. (Anm. 2), 23–63: 43; ich zitiere im Folgenden auch aus dem Beitrag »Diskussion. Postmoderne Religiosität und Praktische Theologie«, 197–218.

<sup>15</sup> Spannend wäre ein Vergleich mit der Arbeit von P. Zimmermann, *Das Wunder jener Nacht*, Stuttgart 1992; fokussiert sind (Untertitel): »Religiöse Interpretation autobiographischer Weihnachtserzählungen« von Laien.

#### 4.2 »LITURGISCHE ALLTAGSKOMPETENZ« (ABENDRITUALE)

Die Untersuchung von Christoph Morgenthaler führt anhand von minutiösen Auswertungen der vielschichtigen empirischen Daten zum Nachweis einer »erstaunlichen liturgischen Alltagskompetenz«<sup>17</sup> von Familien, die als »Subjekte liturgischen Handelns in der Praktischen Theologie bisher ausser Sicht«<sup>18</sup> blieben. Diese Abendliturgien sind nicht von der Tradition gesetzt, sondern werden von Eltern und Kindern in eigenständiger Weise in verblüffend subtilen Aushandlungsformen kreiert. »Weder abgesichert durch Agenden, noch trainiert in Seminaren zur Liturgik oder stabilisiert durch Jahrhunderte alte kirchliche Institutionalisierungen führen Eltern ihre Kinder mitten im turbulenten familiären Alltag ›in liturgicis‹ ein, ohne dass ihnen nur ›mores‹ gelehrt werden.«<sup>19</sup>

Wie bei den familiären Weihnachtsfeiern werden die Abendrituale nicht durch eine »kirchliche Alltäglichkeit« bestimmt. Es sind eigenständige Formen von Religiosität, die auch nicht einfach an traditionellen Formen des »Christlichen« gemessen werden können. Ebenso ist ein eindrücklicher Alltagsbezug charakteristisch.

#### 4.3 »ERSCHLIESSUNGSSHERMENEUTIK« – IM ZUSAMMENSPIEL VON AMTSPERSONEN, LAIINNEN UND LAIEN (TAUFE)

Die Taufstudien von Regina Sommer und mir arbeiten heraus, dass die Wechselbeziehungen zwischen den Erfahrungen, Fragen und Überlegungen der an der Taufe Beteiligten und dem, was die Liturginnen und Liturgen aus biblischen und kirchlichen Traditionen in die Taufgespräche einbringen, für die Erschließung des Bedeutungsreichtums der Taufe konstitutiv sind. Es zeigen sich dadurch andere und bisher unbegangene Zugänge zu Traditionen (etwa zu neutestamentlichen Tauftexten) und den Erfahrungen der Betroffenen – und damit auch kritische Anfragen seitens der beteiligten Laiinnen und Laien. Das Ernstnehmen dieser Zugänge und Anfragen ist unvermeidlich mit anspruchsvollen hermeneutischen Aufgaben verbunden. Diese Aufgaben erfordern Perspektivenwechsel zu den (durchaus auch theologischen) Reflexionen und Anfragen der Beteiligten und eine wesentlich stärkere Hinwendung wissenschaftlicher Theologie zur differenzierten und reflektierten Wahrnehmung gegenwärtiger Lebenswirklichkeiten.<sup>20</sup> Sie stellen auch eine hohe Herausforderung an die reli-

<sup>16</sup> »[...] damals wie heute« fügt Baumann bei (210), aufgrund seiner Beobachtungen von Analogien zu den offenen Erzählsystemen frühchristlicher Gruppierungen, wie sie sich gerade in den Weihnachtsgeschichten von Mt und Lk zeigen, vgl. a. a. O. (Anm. 2 und 14), 202 ff.

<sup>17</sup> C. Morgenthaler, a. a. O. (Anm. 3), 182 f.

<sup>18</sup> Ders., a. a. O. (Anm. 2), 270.

<sup>19</sup> Ebd.

<sup>20</sup> Grundlegend in Bezug auf die Patenschaft: C. Graf, »Gotte und Götti« (Anm. 12).

giösen und theologischen Kompetenzen der Liturginnen und Liturgen dar. Der wechselseitige Erschließungsprozess sprengt theologische Deutungsmonopole.

#### 4.4 HORIZONTVERSCHIEBUNG UND -ERWEITERUNG:

##### EINSICHT IN SPANNUNGSFELDER, »ERZÄHLORTE« UND DAS »DOING GENDER« (KIRCHLICHE TRAUUNG)

Die Untersuchung von Simone Fopp<sup>21</sup> lässt die Trauung als Ritual sichtbar werden, das sich in verschiedener Hinsicht »im Übergang« befindet. Kirchliche Trauung konstituiert sich nicht nur an einem einzigen Tag. Vielmehr wird sie in einem Prozess konstituiert, der in gesellschaftlichen Hochzeitserzählungen verankert ist, bereits vor dem Hochzeitstag beginnt und in eigenen Erzählungen weitergeführt wird, die »in privaten Erzählgemeinschaften aus persönlichem Erleben entstehen« (51). Im Zentrum der Untersuchung stehen die betroffenen Laiinnen und Laien (52). Es sind verschiedene »Erzählorte« (z. B. Gespräche mit der Liturgin in der Kirche, in der die Trauung stattfinden wird; Begegnungen im Brautkleidgeschäft; das sorgfältige Auswendiglernen des eigenen Trauversprechens), »die es den Paaren ermöglichen, unterschiedliche Deutungen der Trauung zu kreieren« (322).

Die empirische Untersuchung führt zu grundlegenden Einsichten in Bedingungen, welche das Zusammenspiel zwischen Paaren und Amtspersonen eröffnen und fördern: Das Ernst-Nehmen von oft gravierenden Hindernissen (z. B. negative Bilder einer lebensfeindlichen kirchlichen Alltäglichkeit); die Wahrnehmung von vielfältigen Ambivalenzen und komplexen Spannungsfeldern bei den Paaren wie bei den Liturginnen und Liturgen – und ein sinnvoller Umgang damit (375 ff.); die Achtsamkeit auf die Dynamik der verschiedenen »Erzählorte« (386 ff.) und schließlich ein kompetentes gender-sensibilisiertes Vorgehen vonseiten der Amtspersonen (401 ff.).

## 5 PERSPEKTIVEN EINER EMPIRISCHEN RELIGIONSFORSCHUNG

1. Menschen *sind fähig, eigenständig ihre religiösen Erlebnis-, Praxis- und Denkformen zu gestalten und zu reflektieren.*<sup>22</sup> Ihre religiöse Kompetenz bezieht sich auf die »gelebte Religion« und damit auf konkrete Lebenswelten, auf plurale Alltäglichkeiten – auch wenn es um Nicht-Alltägliches, um hervorgehobene Feste oder einmalige Rituale geht.

<sup>21</sup> A. a. O. (Anm. 13).

<sup>22</sup> Damit kommt natürlich auch in Sicht, wo Menschen ein eigenständiges Suchen und Gestalten und ihre religiöse Kompetenz auf- und abgegeben haben.

2. Es wird offensichtlich, dass religiöse Kompetenz *nicht an eine bestimmte theologische Ausbildung oder eine Weihe gebunden* ist.

3. Indem sich empirische Religionsforschung nicht auf die institutionalisierte Religion und ihre Repräsentation beschränkt, sondern auch die gelebte Religion der Laiinnen und Laien fokussiert, bringt sie eine *unabsehbare Vielfalt und Mehrdimensionalität gelebter Religion* in Sicht; dazu gehören auch Widersprüche, Ambivalenzen und Spannungsfelder.<sup>23</sup> Der in unterschiedlicher Weise situative, partikuläre, lokale, fragmentarische und oft auch genderspezifische Charakter gelebter Religion kommt in den Blick, manchmal auch eine »phantastische Gewöhnlichkeit«<sup>24</sup>.

4. Die Erforschung der religiösen Kompetenz von Laiinnen und Laien öffnet den Blick für eine »*andere Religiosität*« *auch innerhalb christlicher Kirchen*. Sie unterscheidet sich von dem, was viele Leute als in kirchlichem Sinn »religiös« empfinden – und was sie oft explizit ablehnen: »Religion« als eine bestimmte Form von (Sexual-)Moral, von Konformismus gegenüber bestimmten Konventionen, institutionellen Geboten und Gedankengebäuden.

5. Wenn diese eigenständige religiöse Kompetenz an einer definiert-institutionellen Religiosität gemessen wird (als ob diese der Maßstab christlichen Glaubens wäre), wird sie bestenfalls einer »*distanzierten*« oder »*diffusen*« *Religiosität* zugeordnet. Oft wird sie auch explizit *abgewertet*; so finden sich in der Literatur zu den Kasualien zahlreiche Vermutungen, Urteile und Verallgemeinerungen, die sich dann besonders hartnäckig halten, wenn sie zu »selbsterfüllenden Prophezeiungen« werden.

6. Eine Theologie, die religiöse Kompetenzen von Laiinnen und Laien wahr- und ernst nimmt, kann sie nicht in ein geschlossenes Glaubenssystem einbinden. Deutungsmonopole werden verabschiedet (samt ihren Legitimations- und Immunisierungsverfahren). Lässt sich Theologen- und Amtstheologie auf den Perspektivenwechsel, das Risiko von »Mehrsprachigkeit«, wechselseitige Deutungsprozesse, Machtkontrolle und das oft anspruchsvolle Zusammenspiel der unterschiedlichen (immer begrenzten) Kompetenzen ein, werden rein deduktive Denkmodelle (also auch solche, die aus empirischen Daten Normen »ableiten« wollen) abgelöst von *unabschließbaren Entdeckungsprozessen und der Einsicht in deren lokalen und fragmentarischen Charakter*.

7. So ermöglicht die Wahrnehmung der religiösen Kompetenz von Laiinnen und Laien *theologiegenerative Horizonterweiterungen und -verschiebungen*.

<sup>23</sup> Vgl. C. Müller, Ambivalenzen in Kasualien. Wahrnehmungen und Umgangsweisen bei Taufen, kirchlichen Trauungen und Bestattungen, in: W. Dietrich/K. Lüscher/C. Müller, Ambivalenzen erkennen, aushalten und gestalten. Eine neue interdisziplinäre Perspektive für theologisches und kirchliches Arbeiten, Zürich 2009, 123–192.

<sup>24</sup> G. Meier/W. Morlang, Das dunkle Fest des Lebens. Amrainer Gespräche, 4., erweiterte Aufl., Oberhofen 2007, 122.

8. Ein stärkeres Gewicht empirischer Religionsforschung bereits im Theologiestudium wird zur Respektierung der religiösen Kompetenzen von Laiinnen und Laien beitragen und die Einsicht in die konstitutive theologische Bedeutung solcher Kompetenzen fördern.<sup>25</sup>

---

<sup>25</sup> Es ist vielleicht nicht ganz überflüssig, daran zu erinnern, dass Reformbewegungen in der Kirchengeschichte in der Regel auch durch eine Laienemanzipation charakterisiert waren.